

Antígona, el *ethos* cívico

II Seminario sobre Pensamiento Español Contemporáneo

El Instituto Superior de Filosofía, como viene siendo habitual, ha organizado este año, meses de Abril y Mayo, un Seminario dedicado específicamente a la Ética, el cual se encuadra dentro del programa general del «Curso sobre el Pensamiento Español Contemporáneo».

La ética cada vez más está de moda, quizá porque la moral actual es una moral de lo precario. Las publicaciones son cada día más abundantes: desde teorías de la felicidad a éticas a X, desde manifiestos hedonistas hasta éticas sin metafísica, o sin moral, o sin religión, o éticas aplicadas, etc., han acaparado los escaparates y estantes de las librerías con más o menos éxito. Los retos de la ciencia a la ética, concretando más, los problemas éticos de la eugenesia, los dilemas éticos de la experimentación humana, la ética de algunos de los movimientos sociales, ecología, pacifismo, los desafíos de la genética, la última guerra del Golfo... aún más, los continuos escándalos de los partidos políticos, la injusta repartición del bienestar, etc., etc., nos permiten hablar de ética y moral con mayor asiduidad. La palabra está en la calle, en los labios de cada uno de los españoles. Cada uno formula un juicio. Hay, además, y esto es lo importante, un *ethos* democrático del que poco a poco vamos sabiendo qué elementos éticos comporta y qué virtudes conlleva, y ese *ethos* lo tenemos que construir entre todos a través de consensos inevitablemente fácticos, como diría Adela Cortina.

Añadido a todo esto, desde una década a estos días está apareciendo con cierta periodicidad en el mercado del libro, en revistas

cualificadas, incluso en los medios de comunicación, un pensamiento relevante sobre la ética, a veces discutido, hasta polemizado incluso, que ha hecho impacto en variados medios intelectuales. La aportación española a esta parcela de la filosofía es de todos conocida, pues tiene una larga tradición de pensadores, que han sido y siguen siendo representativos en este campo, como lo son Zubiri, Aranguren, Ferrater, Muguerza, Sabater, Gracia, etc., y también porque actualmente hay un grupo de catedráticas de universidad, Celia Amorós, Victoria Camps, Adela Cortina, Esperanza Guisán, Amelia Valcárcel, María Teresa López de la Vieja que, en pocos años, han copado ya un puesto importante en el panorama del pensamiento español.

Al reunir a estas seis mujeres en un seminario que lleva como título «Antígona, el ethos cívico» y como subtítulo, «La presencia de la mujer en el debate de un proyecto moral», no ha habido ninguna intención aviesa, sino todo lo contrario, la intención que siempre ha tenido la Dirección de estos cursos, esto es, la del pluralismo y la de mostrarnos de viva voz la contribución a una parcela de la filosofía, en este caso la ética, producida y pensada por ellas mismas, es decir, mostrar lo que se ha denominado «el discurso feminista de la no diferencia» en la filosofía práctica. El hecho en sí, aunque pudiera implicar una novedad, no es sino una normalización que está ligada ya a la normalización de la vida profesional de la mujer en España en todos los ámbitos de la cultura. Si Celia Amorós, en un contexto determinado, como es el de la política, contrapone el espacio masculino y femenino como «el espacio de los iguales» (el de ellos), y «el espacio de las idénticas» (el de ellas), en este Seminario hay un solo espacio para aquellos/as que están investigando, que han contribuido a hacer de la ética un pensar solemne, solidario, comunicativo, precisamente, como dice Victoria Camps, en un tiempo en que la última palabra legitimadora de lo que hacemos la tiene la ética.

Las seis profesoras han dispuesto cada una de unas seis horas durante dos días, viernes y sábado, para hablar, distendidamente, de sus afanes, de sus proyectos, de sus libros, de sus pensamientos, de sus trabajos y discusiones en el campo de la ética: «Ética sin religión»; «Una ética no sublime»; «De una ética mínima a una ética sin moral»; «Los lugares de la ética»; «Los nombres de la ética»; «Replanteamiento y radicalización de una época ilustrada». Estos fueron los temas expuestos. En todos ellos hay una constante que está por encima de discusiones, los problemas metodológicos y epistemológicos y, sobre

todo, el mantener los valores supremos de la libertad, solidaridad y justicia, expresados como derechos irrenunciables, aunque abiertos a un pluralismo que obliga a su conciliación interna. El rigor no reñido con la distensión y claridad de las profesoras fueron unas de las notas predominantes de los seminarios. Intento sintetizar lo más importante, eso quiero, de cada una de las ponentes.

1. Esperanza Guisán, los días 12 y 12 de Abril, abre el seminario con un programa titulado «Ética sin religión». La primera parte la dedica a dos temas, «Ética y religión» contenido en su libro «Razón y pasión en ética», y «Más allá del relativismo ético»; la segunda parte del seminario está repartida en estos dos temas, «Razón y pasión en ética» y «La relación entre la justicia y la felicidad».

Todo el seminario de Esperanza tiene grandes connotaciones autobiográficas. No puede renunciar a ellas. Comienza afirmando la gran diferencia entre ética y religión, aunque históricamente aparecieron unidas, es más, aunque la ética fue absorbida por la religión, convirtiéndola en una apéndice de la religión, su intento es construir una ética sin religión. Por eso las dos cuestiones que se plantea son las siguientes ¿existe algún tipo de vinculación necesaria entre la ética y la religión?, ¿son morales las conductas que propugnan los códigos religiosos? Esperanza hace discurrir su pensamiento a través de la historia y nos va desvelando las veleidades éticas de muchos autores: unos que han buscado razones para la práctica, otros cómo han entendido lo que es bueno, algunos la excesiva apelación a la naturaleza humana sin determinar ni especificar qué es eso. Como contrapartida a la segunda pregunta, Esperanza nos relata las críticas de Marx, Nietzsche, J. S. Mill a la religión, porque la religión no ha alcanzado las cotas mínimas de una moral progresista que mejore la base de la humanidad.

Ve los peligros en las éticas de base religiosa porque conducen a un estadio, que en términos de la teoría del desarrollo moral tal como lo entienden Piaget, Kohlberg, C. Gilligan, han llamado estadio infantil o estadio heterónomo del ser humano; en este aspecto, en la medida que las éticas religiosas no favorecen la autonomía del individuo, pudieran considerárselas «inmorales».

La disputa del relativismo ético es tan antigua cuando menos lo son Protágoras y Platón. Desde antiguo se creyó que o se era relativista o se era objetivista, parece ser que no había otra opción. Examina minuciosamente lo que supone este término de «relativismo» en

unos cuantos apartados hasta llegar al relativismo metodológico, muy bien expresado por Brant en la obra «Teoría ética»; en ella se dan ejemplos de cómo opiniones éticas conflictivas son igualmente válidas. Lo que quiere decir es que existe un método en ética, pero ese método no nos puede dar una solución única, sino que nos abre un abanico de distintas posibles soluciones.

Esperanza está de acuerdo con Hospers cuando dice en «La conducta humana» que el relativismo sociológico no es en modo alguno una doctrina ética. En verdad, una cosa es describir la realidad, que es lo que hace el relativismo sociológico, y otra muy distinta es intentar reflexionar cuál de las normas es la más preferible.

Hay filósofos y antropólogos que piensan que cuanto más estudiamos los códigos morales llegamos a la conclusión que las diferencias se dan en puntos accidentales y que las divergencias que existen se deben en parte a diferentes opiniones sobre los hechos empíricos. Efectivamente, siempre se ha buscado el bienestar de la sociedad (universal cultural); ahora bien, la forma de entender este universal cultural varía de una época a otra, de una sociedad a otra, de una creencia a otra.

Esperanza Guisán quiere dejar muy claro que el no ser objetivista (absolutista) en ética no conlleva necesariamente ser relativista. El mantener una ética humanista, hecha a medida del hombre no implica como dice Hume, ningún capricho y arbitrariedad; una ética humanista no es una ética relativista.

El tema de la «Razón y pasión» en ética es un tema muy querido; sobre él ha escrito un libro con el mismo título «La razón y la pasión en Ética». Cree que ambas facultades tienen un lugar por igual en la ética; su propuesta será por tanto ésta, no sólo desde el punto de vista de la ética normativa sino también desde la metaética. Una razón en ética, al estilo kantiano, pura, puede ser un subterfugio para introducir en ella un elemento heterogéneo o si no caer en el dogmatismo. Por tanto, Esperanza defiende que una razón en ética que no esté fundamentada en la pasión es, en primer lugar, totalmente inviable; en segundo lugar, imposible; en tercer lugar, peligroso, porque puede ser un disfraz para introducir una ética dogmática, o hacer de la ética una ética religiosa.

Su inclinación hacia la pasión se debió a la excesiva racionalización del neokantismo, como también al rechazo de la racionalidad ética del neopositivismo lógico de Ayer y Stevenson, que derivó

hacia un emotivismo. Comienza con una proclama en la que pide un puesto para al pasión en la ética. Reformula a su manera el imperativo categórico de Kant como «aquél sentimiento, aquella pasión, ante la que todos enmudecen y se inclinan». Pretender, con Kant y su seguidores, que el trato justo y equitativo, la justicia y la moral, puedan depender exclusivamente de la pura razón, parece ciertamente imposible. Como dirá Hume, la razón me indica únicamente los medios adecuados para realizar mis fines, pero difícilmente la sola razón me puede ayudar en ausencia de la consideración de mi condición humana, a mis necesidades y preferencias informadas.

Con relación al puesto de la razón y la pasión en la ética trae a colación tres autores importantes, Hume, Kant y Mille. Los dos primeros son los polos opuestos, como representantes de una lectura desenfocada del fenómeno ético. En medio de éstos se encuentra J. S. Mill, que en su obra «Utilitarismo», toma lo mejor de ambos y hace una síntesis fructífera. Este es el mérito principal de la contribución de Mill a la filosofía moral: haber puesto de manifiesto los temas recurrentes, las preocupaciones y deseos de siempre, revestidos del hálito de modernidad. E igualmente es meritorio haber rescatado el mundo de la sensibilidad y los sentimientos de manos de los puramente subjetivistas, para insertarlo en un tramado razonable, en donde, en conjunción con el mundo de la racionalidad, se elaboran metas y fines genuinamente humanos. Mi postura, dice sin ambages, en la «milleana», pero claramente sesgada en favor de la pasión. Insiste en que razón y pasión no tiene por qué ser antagonistas.

Oro de los temas, casi obsesivos, es la justicia como felicidad. Hacia el año 1985 escribí, dice, un artículo titulado «La justicia como felicidad» remedando a Rawls cuando habla de «la justicia como imparcialidad». En el fondo mi tema es una defensa a favor del no relativismo. En efecto, en el fondo del ser humano hay unos principios comunes a todos que dan lugar a un mínimo natural en ética, como son los deseos de solidaridad, de autorrealización y, sobre todo, deseos de ser feliz.

La propuesta la hace en tres apartados, el primero es que la justicia ha de entenderse como equidad, coincidiendo en esto con lo que defiende A. Heller cuando dice que la justicia no es un fin sino un medio o instrumento con que contamos los humanos para potenciar la felicidad; un medio que sirve para el diálogo entre los seres racionales a fin de que sus intereses «generalizables» sean atendidos. El

segundo apartado es que la justicia forma parte de la felicidad. El tercero, que la justicia es una manera de expresar los ideales que tiene todas las sociedades acerca de la mejor manera de vivir, lo que implica la mejor manera de ser feliz. Entiende por felicidad el placer en sentido epicureano, «no es posible vivir feliz sin vivir sensata, honesta y justamente y ni vivir sensata, honesta y justamente sin vivir feliz» (coimplicación entre felicidad y virtud o felicidad y justicia) y el mayor placer para el mayor número.

Esta propuesta de la justicia como felicidad obedece a unos presupuestos de la naturaleza humana que según Piaget y Kohlberg el individuo va desplegando sus capacidades racionales. En un primer estadio aparecería una felicidad solitaria; en un segundo, mediante un proceso de socialización, una felicidad gregaria; en un tercer nivel, el postconvencional, el individuo derivaría sus satisfacciones de estas dos fuentes: por una parte, el conocimiento y el amor, la «verdad» más o menos provisional, la coherencia interna, la lógica inherente a los acontecimientos y a los discursos, y, por otra parte, la comunicación afectiva, el intercambio sentimental y el cuidado mutuo.

2. M. Teresa de López de la Vieja disertó con el tema «Una ética no sublime» los días 19 y 20 de Abril. Dividió el tema en cuatro puntos generales: «Ante los límites de una filosofía silenciosa»; «El pluralismo moral y acuerdos prácticos»; «Ética y auditorio» y «Hacia una interpretación no idealista del discurso moral».

M. Teresa comienza con una advertencia: para hablar de una ética no sublime implica poner el acento en ciertas condiciones como tiempo, lugar, sujeto y móvil.

«Estamos encaramados a hombros de gigantes», estamos tan encaramados en la tradición que la filosofía que leemos, oímos, es la de un mundo pacífico, cristalizado, perfecto, ordenado y, sin embargo, el universo que nos rodea está lleno de ruido, es algo que nos espanta. Al escuchar los ruidos de los anteriores siglos, descubrimos, por el contrario, un desasosiego muy parecido al nuestro, cierto desaliento al que ahora sentimos ante esos límites de la razón y la verdad.

Hablar del presente es hablar del lugar, y el lugar es la sociedad nuestra, modernizada, postmoderna, ¿cómo puedo llegar en esta sociedad a acuerdos morales, a acuerdos prácticos? Cuando pregunto si puede haber acuerdos estoy intentando averiguar si hay una razón práctica universal.

Al hablar de una ética de lo no sublime lo que quiere decir es contar con una serie de considerandos que parten del lugar, del contexto y de otros elementos que forman parte de nuestra conducta habitual y que no siempre han sido tenidos en cuenta. Los sentimientos y prejuicios están antes del razonamiento moral, pero no en su lugar, es cierto; pero, en todo caso, están, y es preciso darles entrada en una completa argumentación moral.

Se podrá pensar que la «ética ha muerto», pero de lo que no se puede pensar es que los agentes morales hayan muerto, que no podemos zafarnos de nuestras responsabilidades cívicas y morales. Volver al lugar, al sujeto, quiere decir recuperar la responsabilidad que a todos nos compete en lo que es desarrollo de la vida práctica.

El término sublime implica una doble semántica, lo grandilocuente, transcendente y lo sub-lime, lo que está al pie. Si el primer sentido nos lleva a una ética de la excelencia, el segundo nos da una ética al alcance de la mano. Pero entiéndase en el primer o segundo sentidos el interrogante básico es ¿qué hacer? No basta invocar a los principios para salir de dudas, porque los principios no responden directamente a los problemas prácticos. Los principios no bastan con nombrarlos hay que «encarcelarlos».

Podemos decir que en el discurso moral sólo hay una pretensión veritativa, pero hablar de pretensiones veritativas no implican resultados veritativos; le parece entonces más oportuno invocar el discurso moral como discurso de «verosimilitud», que es por definición aquello que parece verdadero, plausible o probable.

El discurso de lo verosímil se opone a un discurso de certezas que son las que siempre han sido y que no dejan lugar a la duda y a la tolerancia. Lo verosímil y su discurso se acercan más a los usos y normas de la comunicación, porque toman al sujeto moral como un interlocutor que es siempre de otros agentes, que se escuchan o comienzan a escuchar sólo cuando se abre el discurso con las artes del diálogo y la persuasión. La Etica no está hecha para sustancias pensantes, sino para agentes con muy variadas vertientes, que en un lugar deciden por sí mismos sobre situaciones cotidianas o extraordinarias.

3. Los días 26 y 27 de Abril Adela Cortina diserta sobre un temario amplio que abarca desde su primera obra a la última, hasta la fecha, con el título sugerente «De una ética mínima a una ética sin moral». En él va hacer el recorrido intelectual y vivencial de muchos

años dedicada al estudio de la ética. Toma como punto de referencia el momento de la publicación de «Ética mínima» (EM), que es precisamente desde donde ella toma posiciones, aunque fueran en la misma línea a las de Apel o Habermas hasta la elaboración del último libro, publicado en 1990, «Ética sin moral» (EsM). Cuatro son los apartados de los que se compone el programa del seminario: «Una ética mínima como clave de una moral cívica»; «Ética comunicativa y democracia política»; «Ética sin moral»; «La reconstrucción del sujeto: necesidad de un diálogo intersubjetivo»; en ellos va a exponer las ideas sustanciales de los dos libros EM y EsM, explicar el paso de una obra a otra y qué interés ve en este tipo de éticas.

La pregunta que nos hicimos muchos, dice, desde la aparición de la Constitución, fue si era posible una moral civil. Para ello fue necesario hacer un análisis sociológico y después pasar a un análisis ético. El análisis que yo intenté hacer en EM fue el mismo que aplicó Max Weber a la modernidad, es decir, si en España había muerto «el código moral único» a causa de la Constitución, lo que estábamos viviendo ¿era un pluralismo moral o un politeísmo axiológico?

Al establecer como propuesta una ética mínima la primera tarea de la ética es tratar de discernir qué es la moral; para ello tiene que ir bosquejando una serie de categorías como felicidad, deber, virtud, libertad, valor, normas, fin último... para tratar de captar el fenómeno de la moralidad. La segunda tarea sería la de fundamentar el fenómeno de la moralidad, es decir, establecer un conjunto de normas en unas primeras premisas inmunizadas frente a cualquier crítica racional y a partir de las cuales deducir todo el cuerpo de doctrina. Esta es la ética que proponía Apel, la ética del discurso, en principio es una ética procedimental, universalista, deontológica, en cuanto preocupada por las normas y cognitivista.

La ética comunicativa es una ética mínima, porque intenta asegurarnos unos mínimos normativos, precisamente porque al tratar de desentrañar en la razón un principio universalizable llega a la conclusión de que ese principio puede exigírsele a cualquier individuo. La ética del discurso distingue perfectamente entre la dimensión de la norma y la de la felicidad; lo que importa a esta ética es el elemento normativo, puesto que este puede ser universalizable.

Esta ética, como ética de normas, tiene grandes ventajas para una moral cívica, ya que es la única que puede aglutinar el pluralismo al exigir un mínimo normativo común a una determinada socie-

dad. El mismo Apel dijo en alguna ocasión que esta ética es muy apropiada para una sociedad democrática.

Nos desentraña el porqué de la ética comunicativa: uno de los puntos de fricción ha sido la famosa pregunta ¿La Ilustración ha fracasado o, más bien, es un proyecto incompleto? La contestación a esta pregunta ha sido variada, desde la convicción de los que dicen que ha fracasado y proponen volver a algo anterior a ella, dando lugar, por una parte, a un tipo de éticas premodernas, un ejemplo de estas son las éticas comunitaristas, entre las cuales se encuentra la de MacIntyre; por otra parte, ha dado lugar a la postmodernidad que afirma que la Modernidad ha fracasado porque ha intentado medir al ser desde el sujeto y ha creado una idea de sujeto autónomo, el cual desde su autonomía ha querido poner en marcha la historia. Pero hay quienes dicen que la Modernidad ha fracasado sólo parcialmente, no desde el punto de vista económico y político, sino más bien desde el punto de vista cultural, creando una cultura del hedonismo y consumismo; esta posición es la mantenida por el neoconservadurismo. Hay otra respuesta que sería la de la modernidad crítica, defendida por la ética discursiva, es decir, la Modernidad no es un proyecto fracasado, sino que es un proyecto inacabado, porque de las dos propuestas de la Modernidad el progreso técnico y el moral, el que ha resultado triunfador ha sido el técnico, y lo que no se ha realizado ha sido los ideales morales. Yo estoy convencida, nos dice Adela Cortina, que los ideales de la Ilustración ni tan siquiera se han puesto en marcha.

La ética discursiva parte de un hecho innegable, es el hecho lingüístico, que es además intersubjetivamente admitido por todos, mediante el cual nos realizamos, nos conocemos a nosotros mismos y a los demás como personas; es lo que se ha llamado la acción comunicativa, mediante la cual el hablante y el oyente pretenden lograr un entendimiento, un acuerdo. La acción comunicativa lleva en sí misma las pretensiones del habla, es decir, la inteligibilidad, la veracidad, la verdad, la corrección. Por tanto, el principio de la ética del discurso es el diseñado por Habermas cuando dice que una norma sólo será legítima cuando todos los afectados por ella han estado dispuestos a darle su consentimiento tras un diálogo celebrado en condiciones de simetría, porque todos tienen igual derecho a participar. La razón se convierte así en dialógica, en el sentido que el otro tiene derecho a la argumentación.

Esta ética es una ética de solidaridad, y como dice Habermas, con unas virtudes propias que son la justicia y la solidaridad; en definitiva, este tipo de ética da lugar a un modelo de democracia participativa. Adela Cortina nos habla de los distintos modelos de democracia siguiendo el capítulo «Democracia como forma de vida» de su libro EsM.

En su libro EsM, la pregunta que se plantea es hasta qué punto la ética está perdiendo su objeto, qué es el fenómeno moral. Porque las éticas contemporáneas, aún la misma ética que ella defiende, la ética discursiva, tienen el peligro de perder su objeto o acabar reduciéndolo a un cálculo o al derecho o la política.

Desde esta cuestión, lo que Adela Cortina hace es presentar un panorama general del fenómeno moral ético actual, conjuntamente con la aportación nada despreciable del pensamiento español en este mismo campo; la polémica entre los neoconservadores y modernos críticos; la polémica entre los defensores de la moralidad y los defensores de la eticidad.

Una solución a los problemas anteriores es reconstruir el sujeto autónomo; ésta sería la última parte del libro en la que frente a un individualismo de corte más o menos egoísta y frente a un colectivismo que acaba disolviendo al sujeto en la colectividad se mantendría el sujeto autónomo del diálogo que es a la vez solidario. Por eso le parece necesario a Adela la reconstrucción del sujeto.

Y para completar la ética del discurso propone una teoría de los derechos humanos en la que se conjugara transcendentalidad e historia; al mismo tiempo, cuatro rasgos que deben conformar el ethos universalizable, autorrenuncia, reconocimiento, compromiso y esperanza. Adela termina el largo seminario de casi seis horas, dedicando unas palabras finales a lo femenino, las virtudes olvidadas en el «moral piont of view».

4. Los días 10 y 11 de Mayo Amelia Valcárcel disertó sobre «Los lugares de la ética». Dividió sus lecciones en cuatro apartados: «Ética y lenguaje»; «Ética e historia»; «Ética y sexo»; «Ética y política».

Amelia hace un recorrido por la ética anglosajona, una ética que se presentaba como la única versión no ideológica de filosofía moral; una filosofía que alardeó de pureza y autonomía, que basó su estimación en el despegue de influencias ontológicas, en el cultivo de temas epistémicos y en la diferencia radical entre el moralista y el filósofo moral. Esta filosofía es heredera inmediata de la obra de Moore. Efec-

tivamente Moore en su obra «Principia Ethica» ante las preguntas ¿qué clases de acciones debemos realizar? contesta que aquellas que producen un mayor bien en el universo; y ante la pregunta ¿qué clase de cosas deben existir en virtud de sí mismas? contesta que aquellas cosas que son intrínsecamente buenas, pero ¿a qué llamamos bueno? Moore dio el nombre de «falacia naturalista» a la doctrina de que bueno es el nombre de una propiedad natural.

Una de las tareas principales de la ética analítica, heredera del pensamiento de Moore, es elucidar el significado de los términos éticos.

Amelia hace un recorrido por estas éticas y nos indica sus aportaciones más importantes.

En el segundo tema «Ética e historia» Amelia nos plantea su propuesta y es que la emergencia actual del término ética se debe a la quiebra profunda en la instrumentalización explicativa del mecanismo de moralización. Actualmente la palabra ética aparece constantemente en el discurso sustituyendo al término historia que ha quebrado.

En el tema «Ética y política» es un tema en el que ya de por sí surge el problema como resultado de la algoritmia conceptual, de modo que cuando se habla de ellos es como si estuviésemos enfrentando ética contra política; hay un universo de lo que es legítimo, que es lo ético, y hay una instrumentalización normativa, que parece que no es probablemente legítima, la política. Quizá esta concepción pudiera nacer de la concepción antigua del «ars política» o de la «tecné política». La política en este sentido no es ética, porque la política tiene que funcionar dentro del esquema medios-fines. Así lo entendió Maquiavelo frente a las pretensiones del Renacimiento de eticizar la política. Un siglo más tarde Hobbes es del mismo parecer: el estado no puede ser moralizado ni hacia el interior ni hacia el exterior. La frase de Hegel de que en muchas épocas se ha tenido que pensar en la moral como distinta de la política porque ésta era efectiva y eficaz y por tanto debía ser tan repugnante que la moral debía refugiarse en otra cosa. El barroco trató de deshacerse de la idea de tecné política y trató de evitar que ética y política tuvieran que ser contempladas como enemigas, de modo que quiso hacer de la política un instrumento de la moral, introduciendo dentro de la política grandes segmentos de moral, tematizados alrededor de la justicia.

5. Victoria Camps (17 y 18 de Mayo) nos propuso el temario «Los nombres de la ética» distribuido en cuatro títulos, «El lenguaje y la ética»; «Razón e imaginación»; «Ética y política» y «Virtudes públicas».

En el primer apartado nos mostró su trayectoria intelectual sobre el estudio de la pragmática del lenguaje. El autor que más la cautivó fue Wittgenstein, el del «Tractatus»; cree que tiene un esquema muy kantiano, porque en lugar de hablar del pensamiento o del conocimiento lo que hace es hablar del lenguaje, y en lugar del yo transcendental, Wittgenstein propone la lógica; que es lo que tienen de común todos los sujetos; después se dio cuenta del segundo Wittgenstein, el de los «juegos del lenguaje»; idea que fue recogida después por Austin con lo que elabora su teoría de los «actos del lenguaje». Lo importante de la pragmática del lenguaje fue acabar con el mito de la representación a través del lenguaje. A partir de esta teoría, nos dice, yo analicé el lenguaje religioso. Después me pregunté si existía un lenguaje específico de la ética, o si se puede hablar de una forma de vida ética, remedando la frase de Wittgenstein: «el lenguaje no sólo es un juego sino una forma de vida».

La fundamentación de la ética ya estaba establecida por Kant a través del imperativo categórico. Más tarde Hare lo reformula desde el lenguaje. Según esto, piensa Victoria, si podemos hablar de un fundamento lingüístico de la ética es porque detrás de ese uso habrá una «forma de vida ética» con normas autónomas y de validez universal. Si decimos que la ética es una forma de vida y ésta consiste en la exigencia de universalidad habrá que hablar de universales éticos.

En el segundo apartado va a explicar en qué consiste «los nombres de la ética» a partir de lo que se propuso hacer el «La imaginación ética». En efecto, Victoria se da cuenta que casi todas las teorías contemporáneas de la ética volvían a Kant, repetían a Kant pero con otras palabras, especialmente la ética analítica de Hare, la teoría de la justicia de Rawls, la ética comunicativa de Habermas; lo que se propuso fue criticar esa forma de hacer filosofía moral y de apostar por esa ética que llamó imaginativa. Frente a esa ética transcendental, que pensaba no servía para la práctica, oponía otra más imaginativa, es decir, más consciente de las limitaciones del conocimiento humano y de la impureza de la razón. Frente a lo que Habermas llama pragmática transcendental lo que hay que averiguar es la pragmática real de la conducta moral. De ahí que esa ética imaginativa tenga una

función de crítica. Pero la «ética imaginativa» no es una ética escéptica, ni antiutópica, tampoco es irracionalista, aunque apuesta más por la imaginación que por la razón, niega que sea una ética emotivista. La «ética imaginativa» está entre los dos modelos de ética, la aristotélica y la kantiana.

En el tercer apartado, Victoria nos habla de algunos temas que conforman su libro «Ética, retórica, política». Todos ellos insiten en la tesis de la impureza de la ética, nadie tiene la seguridad total y absoluta sobre lo que se debe hacer. La función de la filosofía moral ha de ser abordar la distancia entre el principio universal y la singularidad del conflicto. Esto le lleva a Hegel, porque Hegel confía en la salvación por la acción. Luego a Max Weber, hace la distinción entre la ética de los principios (de la convicción) y a la ética de la responsabilidad o de las consecuencias. A partir de Weber se comienza a decir que la ética es una cosa y la política otra, para acabar reconociendo que la acción política no puede evitar ensuciarse las manos, en tanto que la ética se mantiene impecable, cumpliendo la función de criticar y juzgar. Los propulsores de la ética comunicativa se mueven entre Kant y Hegel, proponiendo por una parte un imperativo categórico, el de la comunicación racional: acuerdo simétrico entre conciencias iguales; pero, por otra parte, hay que asumir la necesaria tensión entre la teoría y la práctica, que las dualidades son inevitables al tratar de lo humano, y que hay que mantener esas tensiones entre lo universal y el singular, entre el valor de la igualdad y la libertad. La creatividad ética, el progreso ético está ahí, dice Victoria, en esa tensión o conflicto. La retórica es la aliada imprescindible de la democracia, porque ella ha de confiar en el diálogo, en la confrontación de opiniones, porque se parte del supuesto que nadie es tan sabio como para gobernar desde la ciencia de las ideas. Esto lo trata de pasada, no da tiempo a más, como algunos otros puntos que constituyen el libro, «Ética, retórica política», así: «Más allá de los fines y los medios»; «Ética y retórica»; «Entre la felicidad y la justicia».

En el último punto, «Las virtudes públicas» Victoria Camps apuesta por una propuesta de ética cívica o ética de las virtudes. La define como aquella ética dirigida básicamente a regular la convivencia de los ciudadanos y a la participación en las instituciones. Tal ética tiene como base dos cosas fundamentales: el primer lugar el ideal de la justicia entendida fundamentalmente como igualdad; en

segundo lugar, la transformación del individuo en ciudadano para hacer real la justicia.

Si propone una ética de las virtudes es porque está convencida de que es la respuesta más justa a la situación en que vivimos y a nuestras deficiencias.

En las éticas actuales se echa de menos la virtud, es más, ésta está desvalorizada, se habla de valores en vez de virtud. Sin embargo, a Victoria le interesa recuperar ese concepto, entre otras cosas para disentir en parte a la tesis del sociólogo y filósofo A. MacIntyre, según el cual ya no es posible un discurso sobre las virtudes y, lo que es peor, dejó de serlo hace un par de siglos con la Modernidad. Victoria Camps cree que a pesar de la confusión que pueda existir sobre los fines, valores, cualidades, deberes, o a la falta de una noción común de bien, de felicidad, de persona, o a pesar del emotivismo, es posible hablar de virtud, entendida en el sentido griego de «areté», excelencia de la persona, y formular una propuesta de ética de las virtudes que tenga como objetivo la formación del carácter, la transformación de la persona, la búsqueda de virtudes que descansan en un «nosotros», que no es el de la comunidad política griega ni el del reino de los cielos cristiano, sino en el «nosotros» de la humanidad como tal. Para eso son necesarias las virtudes públicas, o lo que es lo mismo un conjunto de actitudes como la solidaridad, la tolerancia, la responsabilidad, la profesionalidad (eliminando de ellas la «unidimensionalidad»), la buena educación, la transparencia comunicativa, para estar en condiciones de afrontar los problemas de nuestra sociedad democrática y configurar un determinado estilo de vida dedicado hacia lo comunitario o social.

¿Por qué virtudes públicas y no privadas? Victoria Camps da una serie de razones. Cree, por último, que no es un reproche contra la ética el pensar que la realidad no responde a estos ideales éticos, pero precisamente por eso hay que hablar de ética de las virtudes públicas.

6. Pocos pensadores han tomado la tarea de repensar los temas de la filosofía desde el punto de vista específico de la mujer y del feminismo como lo ha hecho Celia Amorós en su vasta obra. Efectivamente, Celia intenta reflexionar la filosofía desde ciertos prejuicios no tematizados (sexistas) que tenemos para hablar no sólo de la ética sino de lo que se ha hecho en la filosofía práctica, es decir, qué condicionantes ha tenido y tiene la mujer no sólo como objeto sino como

sujeto y protagonista de reflexión. Los días 24 y 25 de Mayo, Celia nos ofrece sus lecciones con el título «Replanteamiento y radicalización de una ética ilustrada». El título hace referencia a uno de los temas más queridos por la Profesora, lo que se pudiera llamar «ubicación» de la propuesta feminista dentro del marco de la herencia ilustrada. La Ilustración, independiente de cualquier otra consideración, fue deficiente respecto al pensamiento emancipatorio de la mujer. Los filósofos ilustrados no fueron coherentes con sus presupuestos negando a las mujeres lo que ellos reivindicaban al antiguo régimen. No obstante, la Ilustración fue la condición de posibilidad del movimiento feminista. La polémica se establece cuando se plantea si el pensamiento feminista actual debe seguir elaborándose a través de la línea ilustrada o más bien desde otras alternativas, como las del postmodernismo o desde supuestos de deconstrucción de los ideales de la modernidad. La propuesta de Celia Amorós es seguir un feminismo de cuño ilustrado y desde esa propuesta hacer su reconstrucción histórica del feminismo ilustrado con una discusión interna entre lo que se ha llamado «feminismo de la igualdad» y «feminismo de la diferencia». Es lo que hace Celia a lo largo de seis horas, un recorrido por la «senda perdida de la Ilustración», donde va a poner de manifiesto la articulación teórica de las reivindicaciones feministas como algo propio y específico de la razón ilustrada.

El sentimiento de igualdad en la Ilustración aparece con especial pregnancia ya en Poullain de la Barre en 1673. El sentimiento de la libertad, en la experiencia del feminismo, aparece íntimamente unido a lo que pudiéramos llamar su momento nominalista, en el momento en que se da realce ontológico al individuo. Los sentimientos morales, que reivindica el feminismo, van, pues, unidos a las ideas ilustradas, a las ideas de libertad, igualdad y a la versión de la fraternidad, que será la solidaridad. Un siglo más tarde, la implicación de la ilustración con el feminismo aparecerá de forma recurrente en la Revolución francesa, porque las mujeres se apropiarán de los mismo argumentos con los que la razón ilustrada deslegitimizaba l' *Ancient Régime*. Es antológico, en este aspecto, el discurso del cual figura como autora «la pauvre Javotte». Otras mujeres hablarán de sí mismas como «Tercer Estado dentro del Tercer Estado» desde el punto de vista del modelo de la igualdad. Desde el modelo de la libertad reivindicarán el divorcio. La razón ilustrada pone de manifiesto, en su radicalización femenina, una capacidad de irracionalización y desle-

gitimación del poder en todas sus formas, también es claro, del poder patriarcal.

Estos fueron los temas; en definitiva un seminario sumamente interesante, el segundo sobre «El pensamiento español», que el organizador de este curso, Juan Manuel Almarza, como un demiurgo, ha reunido, difícil hacerlo en esos meses del año, a lo más representativo del panorama ético del Estado español. Los participantes, profesores, algunos de ellos de Institutos y numerosos estudiantes y recién licenciados, han acompañado y creo que aprovechado las lecciones enjundiosas como lo atestiguaron las numerosas participaciones en los coloquios.

JUSTINO LOPEZ SANTAMARIA